



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 10, Nº 2, 2025, P. 39-55
ISSN: 2448-2390

Hannah Arendt e as condições humanas

Hannah Arendt and the human conditions

DOI: 10.20873/rpvn10v2-42

Lucas Barreto Dias

E-mail: nog_lbd@hotmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1892-9171>

Resumo

Neste artigo será apresentada uma interpretação do conceito de condição humana no pensamento de Hannah Arendt como forma de compreensão do conceito de ser do mundo. Em *A condição humana*, Arendt menciona seis condicionantes básicos da existência humana: Terra, natalidade, mortalidade, vida, mundanidade e pluralidade. Embora todos sejam mobilizados em sua obra, os três últimos adquirem mais destaque, pois estão intimamente vinculados ao tema central do livro, as atividades humanas. Em razão desse desnível, busco compreender neste artigo a potência teórica das três primeiras e mais gerais condições humanas descritas por Arendt para pensar sobre a nossa relação com mundo, isto é, para compreender o sentido de ser do mundo. O texto demonstra, por essa via, como tais concepções nos ajudam na crítica da moderna alienação do mundo, bem como na busca por uma reconciliação com o mundo.

Palavras-chave

Terra. Natalidade. Mortalidade. Condicionalidade. Ser do mundo.

Abstract

This article will present an interpretation of the concept of the human condition in Hannah Arendt's thought as a way of understanding the concept of being of the world. In *The Human Condition*, Arendt mentions six basic conditions of human existence: Earth, natality, mortality, life, worldliness, and plurality. Although all are mobilized in her work, the last three acquire greater prominence, as they are closely linked to the book's central theme: the human activities. Due to this disparity, this article seeks to comprehend the theoretical potential of the first three and most general human conditions described by Arendt for reflecting on our relationship with the world, that is, for understanding the meaning of being of the world. Through this approach, the text demonstrates how such conceptions helps us in the critique of modern world alienation, as well as in the pursuit of reconciliation with the world.

Key-words

Earth. Natality. Mortality. Conditionality. Being of the world.

1. Introdução: as condições como existenciais

No lugar da questão ontológica sobre a natureza humana, Arendt assume a questão existencial sobre aquilo que condiciona a existência humana, sob as *condições* com as quais cada um de nós se relaciona e que, em certa medida, orienta o modo de ser dos homens e mulheres. Para a pensadora, “a condição humana compreende mais do que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem” (Arendt, 2018, p. 11), isto é, ela diz respeito à própria *condicionalidade*¹ da existência humana, à sua não redutibilidade a uma natureza que a define em absoluto. Apesar disso, este texto irá se restringir a pensar tão somente algumas das condições humanas mais gerais. Essas condições específicas, na verdade, podem ser compreendidas como existenciais, de modo que a própria noção de uma *condicionalidade* é pressuposta para o pensamento arendtiano.

Em *A condição humana*, ao explicitar a condicionalidade que marca a existência humana, uma “essência vazia” que se constitui na medida também em que é constituída, Arendt elege seis condições básicas que circunscrevem os seres humanos: 1) a Terra, 2) a natalidade, 3) a mortalidade, 4) a vida, 5) a mundanidade e 6) a pluralidade (Arendt, 2010a, p. 13). Destas seis, três (4, 5 e 6) são os condicionantes diretos das atividades constitutivas da *vita activa* (respectivamente, trabalho, obra e ação), a passo que as outras três (1, 2 e 3) adquirem um aspecto mais geral de condicionantes da existência humana.

Quanto às três condições mais gerais, a natalidade, como veremos, relaciona-se com as três atividades citadas e é apontada como categoria central do pensamento político (Arendt, 2018, p. 10). A mortalidade, ainda que também se relacione com as três atividades, guarda maior relação com o pensamento metafísico, de modo que ela condiciona a existência humana ao limitá-la temporalmente. No entanto, a mortalidade também impacta o pensamento político de Arendt: a ação política surge como superação da mortalidade por meio da lembrança dos grandes feitos e das grandes palavras. A Terra, por sua vez, é dita ser a “própria quintessência da condição humana” (Arendt, 2018, p. 4). Pode-se identificar, com este posicionamento, que a

¹ Em artigo recente, desenvolvi uma interpretação sobre a relação entre condicionalidade e intencionalidade no pensamento de Hannah Arendt (Dias, 2024).

Terra é o mais básico dos condicionantes, por isso, talvez possamos dizer, a mais “fundamental”, compreendendo o fundamento não como elemento sistêmico, mas como suporte, aquilo que está no *fundo*, que suporta, mas não estrutura em absoluto, a vida e morte dos indivíduos e das espécies, a realidade fenomênica, as atividades básicas da *vita activa*, em suma, tudo o que *é*, tudo que *aparece*.

Neste sentido, faço uma leitura das condições humanas como existenciais, isto é, elas não são categoriais transcendentais últimas através das quais a existência é definida de antemão, mas as condições se dão a partir de um ser que se relaciona sempre com a realidade que se lhe apresenta, de tal modo que sua abertura ao mundo o revela, em alguma medida, como um ser condicionável. Ao descrever, portanto, as condições como existenciais, busco ressaltar alguns dos modos pelos quais nós nos relacionamos com o mundo e a Terra, bem como com a pluralidade humana da qual somos parte. É, então, na tentativa de compreender a existência humana a partir de suas três condições mais genéricas – a Terra, a mortalidade e a natalidade – que desenvolvo esse capítulo.

2. A Terra como quintessência da condição humana

Em *A vida do espírito*, Arendt expõe uma perspectiva teórica de defesa da relação intrínseca que há entre os seres humanos e o mundo (Arendt, 2010, p. 39). Nessa abordagem, a autora não utiliza a compreensão do mundo apenas em sua dimensão política ou do artifício criado pela humanidade, características bem demarcadas em *A condição humana*, mas faz um uso mais amplo do conceito, de modo a englobar também a própria Terra. Pertencer a um mundo também significa, nesse sentido, pertencer à Terra, de modo que, nessa esteira de pensamento, podemos compreender uma das dimensões pela qual se afirma que os seres humanos são seres do mundo: somos também seres da Terra, condicionados por ela, mas não absolutamente determinados. Essa perspectiva ilumina a atribuição de *quintessência da condição humana* à Terra, ou, ainda, de ela ser, dentre as condições, a mais fundamental: é a que está na base, mas, todavia, na medida em que é uma condição, não uma natureza ou uma essência, mantém-se, em alguma medida, alienável. Esta alienação, todavia, só seria possível sob o preço de que o “trabalho, a

obra, a ação e, na verdade, mesmo o pensamento, como o conhecemos, deixariam de ter sentido” (Arendt, 2018, p. 11), isto porque estas atividades, desenvolvidas sempre em alguma relação com a Terra, perderiam algum elemento condicionante e seriam outra coisa.

Ao afirmar que a Terra é a quintessência da condição humana, Arendt quer demarcar o fato singular de que somos seres provenientes de um espaço e tempo específicos, de que fomos gestados em um ambiente único, de que nossa existência só é possível mediante o fato de a Terra prover a possibilidade da vida e de sua manutenção. A condição mais fundamental de nossa existência está relacionada a uma combinação ímpar dos elementos químicos, físicos e biológicos nos quais viemos a ser em um processo evolutivo de milhões de anos. Justamente por isto é que a “mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta” (Arendt, 2018, p. 11). A vida humana tem sua estrutura biológica adaptada à Terra: desde os nutrientes especificamente necessários à manutenção da vida, às substâncias capazes de adoecer um corpo; vai da necessidade de descanso adaptável à configuração temporal dos dias, até os limites que homens e mulheres são incapazes de superar mesmo com auxílio da tecnologia, como a falta de ingestão de água. Muitos destes elementos estão vinculados não só à vida humana, mas, são, em certos casos, comuns a diversos organismos vivos, embora nem todas as capacidades e limites digam respeito a todas as espécies.

O sonho de abandonar a Terra para colonizar o universo está no bojo da preocupação que a autora revela no prólogo de *A condição humana*, qual seja, a de que cada vez nos alienemos mais da Terra, de que tentemos apagar a intrínseca conexão entre a humanidade e sua morada terrena, circunstância que coloca em risco não apenas a Terra e os demais seres que nela habitam, mas até mesmo nós próprios. Se não nos compreendemos mais como terráqueos, mas, sim, enquanto seres universais, tornamo-nos alheios aos processos naturais que desencadeamos nesse planeta no qual por acaso surgimos. Essa desconexão guarda consigo a possibilidade de estabelecer a Terra como passível de ser utilizada tão somente enquanto ela nos prouver recursos, de modo que passamos a sonhar com a possibilidade de migrarmos para outros planetas que possam nos abrigar enquanto o consumimos. Essa perspectiva parece estar calcada na

própria experiência político-ecológica gestada na modernidade: consome-se integralmente o que um país pode prover à sua população (ou a uma parte dela) e em seguida se coloniza outras localidades a fim de sustentar um modelo de consumo desproporcional com as capacidades da própria natureza.

Colonizamos, fomos colonizados. Desenvolvemos venenos, somos envenenados. Consumimos e consomem nosso trabalho até o esgotamento. Agora, a própria Terra parece ser insuficiente e é necessário ir em direção a outros planetas. O problema, contudo, está no fato de que toda nossa estrutura biológica evoluiu sob as condições terrenas, as quais condicionam tanto as atividades de nossa *vita activa* quanto habilitam nosso espírito em suas atividades invisíveis, de modo que nossa vontade, nossa própria capacidade de pensamento e nossos juízos só podem ocorrer a partir de um corpo que se mantém vivo sob condições terrenas.

O prolongado afastamento da Terra, como podemos observar em astronautas e cosmonautas, leva a uma disfunção corpórea e mental bastante visível. Músculos se atrofiam e o corpo tenta se adaptar à nova gravidade e alimentos, de modo que, no retorno ao seu local de origem, há um desconforto decorrente da falta do contato entre o corpo e a Terra. Nesse mesmo movimento, a mente, condicionada às novas circunstâncias espaciais, ao regressar ao seu local originário revela um desacordo na compreensão da força gravitacional e de como interagir com o ambiente. A alienação da Terra em direção ao universo, mencionada por Arendt em *A condição humana* (2018, p. 7), ainda não tinha as experiências das viagens espaciais realizadas por seres humanos. Nossas experiências mais recentes, todavia, nos revelam tanto essas disfunções ocasionadas pelo afastamento entre seres humanos e Terra, quanto coloca em destaque a dimensão de uma preocupação com nossa morada terrena, haja vista ela estar cada vez mais ameaçada não de destruição total, pois apesar dos esforços empreendidos não temos felizmente ainda esse poder, mas do risco de aniquilamento de diversas outras espécies e da extinção do próprio holoceno, isto é, das condições pelas quais a Terra se tornou a quintessência da condição humana.

3. Mortalidade e imortalidade: finitude e condição negativa da política

Compreender que a Terra é o sustentáculo da vida tal como a conhecemos coloca em questão também a natalidade e a mortalidade como condições de nossa existência, pois são elas que demarcam os extremos no qual a vida ocorre, são os fatos primeiro e último da existência humana, do momento de irrupção original e da finitude constitutiva da espécie do *homo sapiens*.

Arendt faz uso de seu método de retorno às experiências originárias para pensar a mortalidade como um existencial, isto é, vai em direção à autocompreensão que os gregos tinham de si e de como os homens são seres mortais em uma realidade constituída por deuses imortais e por uma natureza imortal, ciclo constante que sempre se renova. A imortalidade é concebida como “continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo” (Arendt, 2018, p. 21). A mortalidade, pela compreensão grega, diz-nos Arendt, designa algo próprio dos homens, o único ser mortal frente a todo um universo imortal. Essa mortalidade tem duas faces: ao mesmo tempo que entende o homem inserido em uma lógica de nascimento e morte compartilhada com os demais homens, identifica este intervalo como local em que se desenrola uma existência única, isto é, a “mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica” (Arendt, 2018, p. 22). Arendt entende que essa perspectiva frente a mortalidade está ligada à busca dos homens por também se tornarem imortais, não certamente como os deuses (embora deles assim se aproximem) ou como a natureza², mas, através de grandes feitos e palavras, realizar o que Aquiles fez ao renegar a longa e feliz vida que teria ao lado de esposa e filhos, mas que teria como consequência seu nome esquecido poucas gerações depois da sua, para se dedicar a atingir a imortalidade e ter seu nome lembrado por mais de mil anos.

O fato da mortalidade, embora realocado por Arendt a uma categoria da metafísica (Arendt, 2018, p. 10) – tendo em vista a filosofia como preparação para morte iniciada por

² Segundo Arendt, nesta autocompreensão grega, “A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (...), que constantemente provam ser os melhores (...) e que ‘preferem a fama imortal às coisas mortais’, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais” (Arendt, 2018, p. 23).

Platão³ e a crítica ao ser-para-a-morte de Heidegger –, pode ser resgatado para uma compreensão da política pensada existencialmente a partir da condição humana, isto é, não determinada pela metafísica. Esse resgate é possível ao pensarmos que a mortalidade é um condicionante da existência humana, é um existencial na medida em que é uma possibilidade sempre latente, limite da aparição dos homens no mundo frente àqueles que compartilham com ele um espaço comum. Essa questão pode ser pensada, por exemplo, quando Arendt retorna às experiências da língua romana, a qual “empregava como sinônimas as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ (*inter homines esse*), ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (*inter homines esse desinere*)” (Arendt, 2018, p. 9). De modo similar, em *A vida do espírito*, ao falar sobre o que significa “estar vivo”, Arendt diz que “o aparecer e o desaparecer – uma vez que um segue o outro – são os eventos primordiais que, como tais, demarcam o tempo, o intervalo temporal entre o nascimento e a morte” (Arendt, 2010, p. 37).

A morte, assim, aparece sob duas perspectivas: a) “deixar de estar entre os homens” e b) desaparecer. Ambas as concepções, todavia, não são questões efetivamente distintas, mas dois perfis sob os quais Arendt encara o evento da morte, ângulos de visão que revelam o mesmo objeto sob uma outra ótica.

Existir é ao mesmo tempo estar entre os homens e aparecer aos outros homens. Nesta formulação, surge a presença da filosofia da *Existenz* jasperiana no pensamento de Arendt.⁴ Não há *Existenz* isolada, mas sempre se existe enquanto membro de uma comunidade e da humanidade, ou seja, em termos arendtianos, só se existe enquanto membro da pluralidade humana.⁵ A morte demarca justamente que o tempo de aparição é finito, e embora não seja a condição central do pensamento político, ela, em certo aspecto, condiciona os seres humanos na medida em que só são mortais aqueles que não reduzem seu ser à mera animalidade, à figura do *animal*

³ Nesse sentido, Arendt diferencia a experiência do eterno da experiência do imortal, compreendendo aquela como “verdadeiro centro do pensamento estritamente metafísico”, de modo que em Platão “a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistas como inerentemente contraditórias e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o *bios politikos*” (Arendt, 2018, pp. 23-24)

⁴ Sobre a presença do pensamento de Jaspers em Arendt, cf. Nunes, 2018. Mais especificamente sobre a raiz existencial da filosofia arendtiana, cf. Dias, 2020.

⁵ Cf. o terceiro capítulo (“A ‘humanidade’ no crime contra a humanidade”) em Correia, 2023.

laborans, isto é, os que podem almejar a imortalidade através das ações que se transformarão em memória e que podem inspirar outras pessoas e ajudar a fundar corpos políticos.

Visualizemos a distinção entre duas dimensões da existência humana: 1) uma em sentido vulgar, em que o *homo sapiens* é compreendido apenas em sua dimensão biológica e fática, e 2) outra em sentido existencial, em os homens existem apenas enquanto partícipes de uma pluralidade humana que resguarda o espaço para a individualidade ao mesmo tempo que os mantém vinculados a um mundo comum. Embora seu pensamento seja marcado por diversas distinções teóricas, Arendt não demarca o que parece ser flutuante em seu pensamento: o que é a existência. Em certos momentos, Arendt faz uso da existência em um sentido mais vulgar (1), ao passo que em outras situações a existência adquire um aspecto mais específico, conferida de um caráter de distinção entre os homens e os demais entes, o que levaria à existência política (2).

Creio que Jaspers ilumine essa questão ao distinguir *Dasein* – a existência factual e empírica, as coisas do mundo, que os homens também o são – de *Existenz*, a existência possível, uma inobjetividade que é esclarecida pelo pensamento e na vivência no mundo junto aos outros homens, sendo a comunicabilidade o critério da racionalidade filosófica e das relações existenciais (Nunes, 2018, p. 39, 45, 54, 74; Hinchman, 2006, p. 62; Dias, 2020, p. 167-170). Caso se siga a distinção às últimas consequências, *Dasein*, a existência 1 dita acima, não *existe*, apenas *é* como as coisas também o são. Todavia, creio que devemos nos lembrar do que pontua André Duarte (2013) ao dizer que as distinções arendtianas não são rígidas, mas que, na verdade, elas se relacionam em diferentes graus, de modo que, como coloca Hinchman, “ninguém pode ser *Existenz* todo o momento” (2006, p. 61), não se é apenas um ou outro, mas trata-se de dimensões que se alternam em nossa vida cotidiana.⁶

Nesse sentido, Arendt ressalta que, na compreensão grega, “Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada (...) não era inteiramente humano” (2018, p. 46). Enfatizo aqui a ideia

⁶ Um exemplo disso é Arendt também afirmar, ao falar sobre o espaço público, que ninguém suportaria uma vida toda passada em público, para além do fato de que “Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como se diz, superficial” (Arendt, 2018, p. 87), junto à publicidade de nossa existência, há que se ter um espaço para se resguardar da luz do público.

de *unicamente*, pois não me parece que Arendt receba o pensamento grego indiscriminadamente, mas o adeque à moldura existencial, como indica o casal Hinchman (HINCHMAN, 2006, p. 58-59, 78-81). O modo como os gregos se autocompreendiam é pensado mediante o método que Arendt recebe da *Existenzphilosophie*, desenhando uma imagem a partir de conceitos fenomenológico-existenciais. O *humano*, que Arendt pontua acima, é o cidadão grego que tem tanto uma vida privada quanto participa da esfera pública. Aqueles que viviam apenas para assegurar sua mera existência fática – o *Dasein* jasperiano – não existiam, pois não estavam entre os homens, não apareciam, não eram *Existenz*, não eram, portanto, livres; ou, pensando pela outra via, por não serem livres, não existiam.

Assim, a mortalidade se apresenta também como condição da política, não de modo direto, mas como um existencial a ser transcendido sob a forma da imortalidade, pois, diz Arendt, “Sem essa transcendência em uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis” (Arendt, 2018, p. 67). Apenas assumindo a possibilidade de algo que sobreviva à morte, que transcenda o ciclo biológico e adquira, em algum aspecto, um elemento de permanência, é que se pode falar de política. A mortalidade, pode-se então formular, é uma condição negativa da política, pois é a busca da imortalidade que a torna possível. Este domínio público que sobrevive à morte, por sua vez, só existe quando se fala da pluralidade humana, da *Existenz* e não apenas de *Dasein* (para usar novamente os termos de Jaspers), pois “jamais existiu um domínio público entre os membros de uma família” (Arendt, 2018, p. 62), sendo sempre premente a participação em um mundo comum compartilhado por uma real pluralidade.

4. Natalidade e a existência plural: a condição positiva da política

A existência, porém, mais que definida em função da morte, constitui-se e é condicionada de maneira ainda mais potente pela natalidade. Mais uma vez, trata-se de pelo menos duas dimensões do que essa categoria significa e de como pode-se concebê-la como um existencial: 1) a natalidade condiciona a vida humana em sentido fático, enquanto início biológico no qual chegamos na Terra, e 2) a capacidade que os seres humanos têm de iniciar algo novo, trazer uma

novidade ao mundo constituído pela humanidade, não mais circunscrita apenas em sentido natural, isto é, a natalidade como espontaneidade criativa capaz de tornar os indivíduos imortais através da palavra e da ação realizada publicamente junto à pluralidade humana.

É com essas duas dimensões em mente que Arendt diz: “a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-nascido possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, agir” (Arendt, 2018, p. 10). O nascimento efetivo é sempre uma possibilidade de ação que surge no mundo humano, e a ação efetiva “é como um segundo nascimento” (Arendt, 2018, p. 221).

Acima ressaltai, com base em *A vida do espírito* e *A condição humana*, que a morte é vista como “desaparecer” e “deixar de estar entre os homens”, respectivamente. A mortalidade designa o evento que tira os homens da esfera de aparição, esta que, por sua vez, só pode ser definida também como uma esfera de pluralidade. No mesmo movimento de compreensão da mortalidade enquanto condição que limita o tempo em que aparecemos e estamos entre outros seres humanos, a natalidade designa justamente o movimento que leva à aparição efetiva. É o fato da natalidade que põe em jogo a existência como aparição a uma pluralidade humana, movimento que sai de um ente isolado e que surge a outros na mesma medida em que os outros se lhe apresentam. Se a mortalidade é o evento que nos impõe um fim e, nessa perspectiva, condiciona nossa existência como finita no tempo e espaço, é só por meio da natalidade que a irrupção para existir pode se efetivar de fato, marco que limita também a existência quanto a seu início. O impulso para criar o espaço de lembrança capaz de imortalizar os seres humanos pode até ser posto pela nossa condição mortal, mas o movimento efetivo só pode ser descrito como ação, como a capacidade de iniciar algo novo, a realização de feitos que mereçam ser lembrados. A imortalidade só é possível pela natalidade. Se a mortalidade é a condição negativa, a natalidade é a condição positiva da política.

Entender que a natalidade constitui um existencial é um dos modos de situar a *Existenz* como não reduzível apenas a si mesma. Na diferenciação entre *Dasein* e *Existenz*, tal como feita por Jaspers e deslocada aqui para Arendt, a natalidade implica tanto o nascimento em sentido

convencional – nesse sentido, próprio da vida fática de *Dasein* – quanto a abertura da *Existenz* aos membros de uma esfera de aparição, de modo que ao “agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano” (Arendt, 2018, p. 224). A natalidade aqui diz respeito à capacidade de agir, à espontaneidade que condiciona nosso modo de ser como uma possibilidade, uma *Existenz* possível, como diria Jaspers. Desse modo, afirmar cada um de nós como uma possibilidade sempre latente “significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável”, e, nesse modo de encarar a realidade, “o novo sempre aparece na forma de um milagre” (Arendt, 2018, p. 222). A natalidade, assim, condiciona a existência humana pelo menos de dois modos: 1) em sentido biológico, coloca em questão o recém-nascido, aquele que traz consigo sempre a possibilidade do novo; 2) em sentido existencial, refere-se ao recém-chegado em uma esfera plural e que se apresenta, mostra *quem se é*, por meio de seus atos e falas.

Ao observar a construção do argumento de Arendt, é interessante frisar que esse aparecimento – via ação e discurso – é compreendido em um espectro ainda mais amplo de existenciais. Isso porque, segundo a autora, embora ação e discurso sempre se acompanhem mutuamente, a ação diz respeito mais propriamente “ao fato do nascimento”, “a efetivação da condição humana da natalidade”, ao passo que “o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (Arendt, 2018, p. 223). Ora, não obstante Arendt evocar a relação ação-natalidade e discurso-pluralidade, não se pode, com isso, esquecer da própria relação também entre ação-discurso e natalidade-pluralidade.

Ação e discurso sempre se acompanham na revelação de *quem* alguém é, e “desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como (...) o seu sujeito”, de modo que a “ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras” (Arendt, 2018, 223). É nesse sentido que dois pontos se destacam: 1) ao dizer que a ação só pode existir enquanto for acompanhada do discurso, sob pena de deixar de ser ação, o discurso também se

torna condição para ação; e 2) o peso da pluralidade como condição da ação se torna ainda mais efetivo pelo vínculo direto entre pluralidade e discurso. Dizer que discurso e pluralidade são condições da ação significa justamente ressaltar que o ator só existe também enquanto “pronunciador de palavras”, e esse ato – o discurso –, por sua vez, só pode vir-a-ser frente a uma pluralidade humana que ouça as palavras pronunciadas. Não há ação sem discurso, não há discurso sem pluralidade, não há ação sem pluralidade.

Não se trata apenas de lógica, mas de perceber a correlação entre os existenciais, dos condicionantes da existência humana e da política. A natalidade não é descrita como *a* condição da ação – quem ganha este *status* “maior” é justamente a pluralidade –, mas, defendendo aqui, ela também o é. Dizer que a ação *efetiva* a natalidade é dizer também que a ação só se realiza enquanto natalidade, irrupção no mundo humano – não mais apenas em sentido biológico, mas, sobretudo, existencial – portadora de uma novidade. Enquanto uma das condições mais gerais da vida humana e *a* categoria central do pensamento político, a natalidade também surge como condição da ação, pois é por meio dos meus atos que eu passo a existir para os outros, que transcendo a mim mesmo enquanto *Dasein*, que eu *nasço* para o mundo humano. A natalidade condiciona a existência humana como uma *Existenz* possível; é o fato de sermos *natais*, capazes de iniciar algo novo, que nos torna capazes de agir. Porque são natais, os seres humanos podem transcender sua condição meramente animal, podem ser mais que uma existência fática redutível a um *que* e, assim, revelar *quem* são aos demais.

A natalidade, em certo sentido, parece se aproximar da noção de condição enquanto condicionalidade humana, mas evocando, por sua vez, mais o elemento de autorrevelação do que o da intencionalidade das aparências, embora este último não esteja ausente. A capacidade de iniciar se dá porque cada homem não é um ser atômico, não é redutível a uma essência. A capacidade de se autorrevelar só faz sentido enquanto um mostrar-se aos outros, pois há uma pluralidade que me impele a me mostrar, embora o ator não tenha controle pleno sobre *quem* ele revela ser. Quem um indivíduo *é* só faz sentido caso não se o trate de modo atômico, mas como pertencente a uma pluralidade que se põe frente a ele. Do mesmo modo, quem ele *é* depende de sua ação e discurso realizados perante essa mesma pluralidade. O discurso tem um caráter

existencial que não se esgota em tais questões, mas é visto em sua eminente importância política, um suporte que confere à ação seu caráter político, pois nos impõe a agir sempre com outras pessoas. Agir é agir-com. Não apenas somos com outras pessoas, como na estrutura existencial do *ser-com* (*mitsein*) heideggeriano. Nós também só aparecemos para outros, a aparência pressupõe a pluralidade.

Seguindo o mesmo argumento, nossa ação só existe sob a forma do *com*, só é possível no estar junto dos seres humanos plurais. Retirar essa característica da ação é condicioná-la apenas ao agir “pró” ou “contra” os outros, o que significa, em termos arendtianos, indicar um ator solitário que se situa “fora do intercuro humano” (Arendt, 2018, p. 225). Quando isso ocorre, “o discurso transforma-se, de fato, em ‘mera conversa’, apenas mais um meio de alcançar um fim” (Arendt, 2018, p. 225). Se, para Heidegger, a vida pública do “ser-um-entre-outros” ofusca *dasein* de seu ser autêntico e de ser-si-mesmo, de modo que neste caso o discurso se transforma em “falatório” do “a-gente” [*Das Man*] (Heidegger, 2012, pp. 363-373; 471-479), para Arendt, o falatório, chamado por ela de “mera conversa”, só existe como modificação do discurso que não se dá em uma esfera em que os homens são iguais sem perder suas individualidades. Em outros termos, o discurso entre os homens só se transforma em mera conversa/falatório, para Arendt, nos casos em que o indivíduo falante se coloca em situações nas quais os outros não são tratados como iguais ou seus pares, quando, ao contrário, se configura sob a lógica do meio-fim, “quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda. Nesse caso, as palavras nada revelam” (Arendt, 2018, p. 225).

A condição de sermos seres natais, isto é, a natalidade como uma das condições genéricas da existência humana, portanto, exprime um modo de ser que nos ajuda a compreender a forma pela qual nos inserimos em uma realidade não apenas natural, mas composta a todo momento por outros indivíduos que compartilham o mundo conosco. Por não se tratar apenas do nascimento natural e fático, mas de uma forma de inserção no mundo, a natalidade não é uma natureza ou essência humana, mas uma condição para uma existência política baseada na ação e no discurso, ressaltando as nossas dimensões de igualdade e diferença próprias à pluralidade humana.

5. Considerações finais: a alienação e reconciliação

O exame das condições humanas não nos revela uma resposta sobre a essência humana. Arendt se interessa por pensá-las a fim de compreender nossa situação contemporânea de relacionamento com o mundo e com nossos pares. Para a autora, “as condições da existência humana (...) jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto” (Arendt, 2018, p. 13). O *explicar* diz respeito à interpretação causal, fruto das ciências da natureza e transpostas pelo positivismo para as “ciências humanas”. Arendt, imiscuindo-se em outra via de pensamento, busca compreender, encontrar o sentido/significado que há na existência humana para além das explicações causais. As condições, para além de explicações naturais, indicam o elemento de abertura e espontaneidade incondicional entre pluralidade humana e mundo.

Esse método pelo qual procede o raciocínio de Arendt se ergue como uma parte da sua moldura teórico-metodológica. Ainda que busque distinguir fenômenos e conceitos, delimitando aquilo que é alguma coisa, considera todos assuntos sobre os quais reflete como irreduzíveis a uma essência isolada, atômica. Nesse sentido, recebe como via de pensamento uma enxurrada de concepções provenientes da filosofia da existência, mas lhe dá uma recepção crítica, aceitando termos, mas também os criticando e reconfigurando. Suas concepções acerca da existência humana a guiam metodologicamente para um exame de nosso tempo. Seus questionamentos se dirigem, em *A condição humana*, a um leque de situações que se dedica a compreender o que engendrou o declínio da esfera pública, as várias circunstâncias cristalizadas, de um modo ou de outro, até nossa situação de ruptura com a tradição.

É por isso que, como diz Odilio Aguiar, o “grande tema d’*A condição humana* é a alienação” (2009, p. 115)⁷, o “tema da alienação possui como contraposição (...) a ideia de condição humana” (2009, p. 116). Esta interpretação nos é valiosa ao indicar que a alienação é um modo de tentar apagar a condicionalidade humana como abertura ao mundo, reduzindo-a a algum tipo de natureza já, de partida, completamente condicionada. Como diz ainda Aguiar, “condição humana indica posição, lugar na Terra e no mundo” (2009, p. 129), mas também, penso, significa pertencimento à própria Terra, ao mundo e à pluralidade humana. Nesta mesma linha, também se encontra a interpretação de Rodrigo Alves Neto, ao dizer que a discussão de Arendt diz respeito à “alienação com relação às condições básicas com as quais o homem precisa se corresponder para estabelecer o seu pertencimento a este mundo” (Alves Neto, 2009, p. 54). Esta noção de pertencimento é de singular importância na medida em que se constitui na relação homem e mundo que engendra a tese arendtiana de ser *do* mundo.

A pergunta “o que estamos fazendo?” tem como prerrogativa a investigação de como os seres humanos se mantêm ativos no mundo, em que atividades eles se engajam e, assim, busca-se compreender o que condiciona suas atividades, o que elas engendram e como isso impacta a existência humana. Daí a alienação aparecer como tema que se contrapõe à condição humana, pois tem como *modus operandi* retirar os homens de sua perspectiva existencial de relação com o mundo, reduzindo o ser humano a um *quid* identificável e proporcionando uma pobreza de experiência. Alienar-se – seja da Terra para o universo, seja do mundo para o si-mesmo (Arendt, 2018, p. 7) – é perder o contato com a existência. Como já afirmara no epílogo a *Origens do totalitarismo*, “Ideologia e terror”, escrito à mesma época de *A condição humana*,

Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com o os outros homens, do nosso *senso comum* que regula e contra todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, sem si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas

⁷ Justamente por isso está vinculada com *Origens do totalitarismo*, na medida em que esta sua primeira grande obra designa o fenômeno totalitário – regime que cristalizou concepções políticas, científicas, econômicas e sociais em algo incomparável na história da humanidade – como evento ligado a um afastamento dos cidadãos da vida pública, à perda e declínio do mundo político. Arendt confirma esta hipótese ao afirmar que “o propósito final da análise histórica [realizada em *A condição humana*] é o de rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo” (Arendt, 2018, p. 7. Adição minha).

por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata (Arendt, 1989, p. 528).

Apesar, todavia, de ser *do* mundo, o ser humano não é completamente condicionado por ele. É nesse sentido que Arendt entende que a compreensão persegue uma reconciliação entre pluralidade humana e mundo ou, ainda, seguindo o exposto neste capítulo, entre a humanidade e a Terra. O pensamento arendtiano coloca, assim, um aparente paradoxo de que haja uma inadequação entre humano e mundo ao mesmo tempo em que o ser humano é *do* mundo. O tema do pertencimento junto ao da inadequação está no âmago do sentido da condição humana: pertencemos a uma realidade por termos nossa origem e desenvolvimento sempre vinculados a ela, contudo, ela não nos define essencialmente, mas senão existencialmente, isto é, tudo aquilo que compõe nossa realidade atua como condição de nossa existência, tal como na compreensão da Terra como quintessência da condição humana visto acima.

Arendt sabe que para compreender a pluralidade e o mundo, ela precisa, de algum modo, conciliar os homens como seres que habitam e são do mundo, mas que não podem transformar o mundo neles mesmos. O modo pelo qual Arendt faz essa reconciliação tem parte de sua moldura na compreensão das outras condições mais gerais de nossa existência, a natalidade e a mortalidade, pensados não apenas em suas dimensões fático-naturais, mas também enquanto formas existenciais de interação com o mundo e com a pluralidade humana. Se a mortalidade é “deixar de estar entre os homens” e “desaparecer”, é essa sua dimensão que negativamente pode nos impelir à busca da imortalidade pela memória dos nossos atos. A natalidade, portanto, desponta como forma de nos singularizarmos na mesma medida em que somos parte de uma comunidade política, de iniciarmos algo novo junto aos demais pares que convivem conosco. A existência humana só ganha uma existência efetiva e única através de tais condições. Contudo, os existenciais, isto é, as condições não podem *explicar* o que “somos” ou responder sobre *quem* somos. Justamente pelas condições não nos definirem em absoluto, cabe as assumirmos como ponto de partida para nossas formas de vida em vez de nos alienarmos dela em busca de uma existência incondicionada. Não apenas esse modo de vida não é factível, como também ele parece querer reduzir todo o ato de existir em um processo de autofabricação. Pensar tais questões não tem uma função científica ou ontológica, mas, sim, tem como intenção compreender quem somos e o que realizamos, elas nos ajudam a compreender como podemos realizar uma (re)conciliação com o mundo e com a pluralidade humana da qual fazemos parte.

Referências

- ALVES NETO, Rodrigo. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. 13ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CORREIA, Adriano. *O caso Eichmann: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento*. São Paulo: Edições 70, 2023.
- DIAS, Lucas Barreto. “Condicionalidade e intencionalidade em Hannah Arendt”. *Veritas (Porto Alegre)*, [S. l.], v. 69, n. 1, p. e45547, 2024. DOI: 10.15448/1984-6746.2024.1.45547. Disponível em: <https://revis-taseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/45547>. Acesso em: 23 ago. 2024.
- DIAS, Lucas Barreto. Hannah Arendt e a intencionalidade das aparências. *Trans/Form/Ação*, [S. l.], v. 43, n. Special Issue, p. 301–316, 2022. DOI: 10.1590/0101-3173.2020.v43esp.22.p301. Acesso em: 23 ago. 2024.
- DUARTE, André. “Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos”. *Argumentos Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 39-62, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19001>
- HINCHMAN, L.P.; HINCHMAN, S.K. “Existentialism politicized: Arendt’s debt to Jaspers”. In: *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers – Volume IV – Arendt and Philosophy*. New York: Routledge, 2006, pp. 58-86.
- NUNES, I.V.B. “In-Between” – o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers: da existência política ao exemplo moral. Doutorado em Filosofia [Tese]. Unicamp. 2018.

Recebido em: 03-12-2025

Aprovado em: 20-12-2025

Lucas Barreto Dias

Doutor em Filosofia pela UFMG. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE) e docente do quadro permanente do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro do GT de Filosofia Política Contemporânea da ANPOF. Pesquisador visitante na Technische Universität Darmstadt como bolsista de pós-doutorado no exterior financiado pelo CNPq.